

法蔵『華嚴經伝記』の俗人たち

伊藤 真

はじめに

唐の賢首大師法蔵（六四三―七一二）⁽¹⁾撰述の『華嚴經伝記』五卷（以下、『華嚴伝』と略記）は、『華嚴經』の中国における部類・伝訳等から説き起こし、さまざまな形でこの經典を信仰した人々――註釈や經論を著し、講義し、読誦・書写・礼拝などの行を実践した人々――の事跡を集めたものである。道宣の『続高僧伝』など先行する資料を援用しながらも、『華嚴經』の信奉者に焦点を絞った僧伝・靈驗記の類の嚆矢であり、いわば『華嚴經』の功德力の讃仰を目的とした初めての書物として、主として華嚴教學の構築・宣揚を目的とした法蔵の多くの著作の中にあつては異彩を放っている。⁽⁴⁾こうした『華嚴伝』の内容について吉津宜英氏は、「教學上の議論は何もないが、法蔵教學を研究し、それを中国仏教史に位置づけるためには重要な文献と考えられる」と指摘している。⁽⁵⁾「教學上の議論は何もない」だけに、法蔵の思想を説明する直接的な手掛かりにはなりにくく、これまでこの著作に関する先行研究は決して豊富な蓄積があるとはいえない。法蔵はどのようなねらい・目的で、なぜこのような書物を著したのか。序文や後記の類を持たないこともあり、この問いに直接答えてくれる史料は残念ながらないようである。し

かし『華嚴伝』の内容をつぶさに見ていくことによって、この著作の特徴を解明し、そこに込められた法蔵の思いを窺おうと試みることは無駄ではあるまい。本論では『華嚴伝』に採録された俗人（在家信者）たちの伝記に着目する。その多くは先行する主要な僧伝類になく、法蔵の同時代の事例も多いことから、『華嚴伝』の特徴の一端を探る手掛かりになると考えられる。

一、『華嚴経伝記』へのアプローチ

一一、『華嚴経伝記』の先行研究例

『華嚴伝』に採録された俗人たちの個々の伝記の内容を見ていく前に、『華嚴伝』を扱った先行研究のうち、本論に関わるものをいくつか挙げ（法蔵の著作の紹介等で触れているだけのものは除く）、続いてこれまでに指摘されているこの著作の基本的な性格を確認したい。

『華嚴伝』は大正大蔵經にして二〇ページの比較的小品だが、これを全体として扱った先行研究は多くない。多様な時代、人物、題材、出典より成るだけに、主として特定のテーマ、部分に関する研究がなされてきた。

坂本幸男氏は『華嚴伝』の内容と密接な連絡のある静法寺慧苑の『華嚴経纂靈記』五卷（現存せず。以下、『纂靈記』）の内容解明のために、澄観の『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』（以下、『演義鈔』）所引の『纂靈記』や恵英撰・居士胡幽貞の編纂になる『大方広仏華嚴経感応伝』（以下、『華嚴経感応伝』）などと『華嚴伝』の内容を比較検討し、『纂靈記』の内容の復元を試みている⁷。この論考は『華嚴伝』の記述内容についても示唆する点があるが、本来の目的は慧苑の『纂靈記』の解明である。

次に、鎌田茂雄氏は華嚴思想と道教との交流を論じる中、その手がかりとして『華嚴伝』所収の居士孫思邈の事跡を考察している。⁽⁸⁾法蔵とほぼ同時代の孫思邈は老荘、陰陽のほか特に医薬に通じた隱士である。鎌田氏は『宋高僧伝』を根拠に、『統高僧伝』を著した道宣との交流などを指摘すると共に、孫思邈の著作の中に華嚴思想的な特色を探ろうと試みている。

藤善真澄氏の論考『華嚴経伝記』の彼方⁽⁹⁾は、『華嚴伝』そのものは扱っていない。しかし道宣の『集神州三宝感通録』(以下、『三宝感通録』)や道世の『法苑珠林』など、初唐の時代には六朝以来の説話集、靈驗記等の集大成を試みる潮流があったとし、さらに『華嚴伝』以外にも慧祥の『弘贊法華伝』など「特定の仏典信仰を鼓吹するものが相繼いで編纂された」点を指摘し、その時代的、社会的背景を法蔵の行歴から窺おうとするものである。⁽⁹⁾中でも咸亨元年(六七〇)の落髮と太原寺住寺をきっかけに法蔵が武周革命の軌道上に乗り、長安四年(七〇四)の法門寺の仏舍利奉迎使を拝命するに至るまでの武周政權との密接な關係が強調されている。⁽¹⁰⁾

『華嚴伝』自体の特徴の解明を旨とする論考としては、まず中條道昭氏の「華嚴経伝記研究」(一)(二)が挙げられる。中條氏は、十部門から成る『華嚴伝』の構成や(この点は本論の次節で触れる)、各人物の事跡の典拠としても多く依用している点から、道宣の『統高僧伝』(および慧皎の『高僧伝』)が『華嚴伝』撰述に大きく影響していることを指摘する。⁽¹¹⁾その上で『華嚴経』の部分訳を列举する「支流第四」の記述を順次検討し、法蔵が隋の費長房による『歴代三宝紀』を多く典拠としていることや(法蔵は『華嚴伝』「支流第四」にこの書物自体も挙げている)、⁽¹²⁾中国における『華嚴経』の流伝を跡づけるように取捨選択していることが読み取れると指摘する。⁽¹³⁾しかし「支流第四」は『華嚴経』の部分訳など、『六十華嚴』、『八十華嚴』とは別行の華嚴経典類を列举する部分であり、本論が問題とする『華嚴伝』の俗人たちの伝記とは直接關係しない(のちに見るように法蔵は「支流第四」で『鈔

『華嚴經』一五巻を著した南斉の蕭子良は伝記を掲げているが、残念ながら中條氏は論考で扱っていない。

一―二、『華嚴經伝記』の構成と特徴

吉津宜英氏は『華嚴一乗思想の研究』の中に「『華嚴經伝記』撰述の意義」の一節を設け、『華嚴伝』の撰述時期、構成と依拠する資料、全般的な特色と展開などを詳細に論じている。⁽¹⁴⁾これは現在『華嚴伝』に関する最も体系的かつ詳細な論考と言えるだろう。本節では主に吉津氏の論考を参照しながら、『華嚴伝』の構成と全体的な特徴を確認しておきたい。

まず、『華嚴伝』は次の十部門で構成されている。

①部類 ②隠顯 ③伝訳 ④支流 ⑤論釈 ⑥講解 ⑦諷誦 ⑧転読 ⑨書写 ⑩雑述
試みに道宣の『統高僧伝』の十門を挙げれば次のとおりである。

①訳經 ②義解 ③習禅 ④明律 ⑤護法 ⑥感通 ⑦遺身 ⑧読誦 ⑨興福 ⑩雜科⁽¹⁵⁾

『華嚴伝』の部類第一では『華嚴經』に上中下本の三種類のテキストがあるとされ、『六十華嚴』『八十華嚴』は共に下本の一部が伝わり訳されたものとする。そうした隠されたテキストの出現を、龍樹が竜宮で入手したとの逸話などで語るのが隠顯第二で、伝訳第三で漢訳に活躍した仏駄跋陀羅、日照三蔵、実叉難陀を立伝し、支流第四で先述のように別訳等を挙げる。論釈第五は『華嚴經』の注釈書類を列挙し、講解第六は『華嚴伝』で最も長い部門で、華嚴関係の講義や注釈をした人物十七名を立伝するが、講解という性質上、智儼伝中で挿話的に廓神亮の事跡が短く出るほかに俗人はいない⁽¹⁶⁾。多くの俗人が登場するのは第七から第九の諷誦、転読、書写の三部門である(二六人の立伝中七人で、さらに挿話的に出る者もある)。最後の雑述第十は齋戒や儀式の手引書などに加え、『華

『華嚴三昧觀』『華嚴教分記』など法蔵自身の著作が九種列举されている。なお、ここに支流第四でも名が挙がっている蕭子良の『華嚴齋記』が数行の説明と共に載っているのは興味深い。

さて、法蔵の『華嚴伝』撰述の動機について、吉津氏は中でも講解第六に出る法蔵の師、智儼伝をその手がかかりとして重視する。そこには智儼の事跡を述べた後で、則天武后への称賛が書き連ねられ、さらに永昌元年（六八九）に勅命を受けて華嚴高座八会の道場が建立され、武後の御前で法蔵みずから『華嚴経』を講じて称賛されたことが誇らしく語られる。⁽¹⁷⁾吉津氏は、武后への称賛は『華嚴伝』が「単に教学的なものではなく、公の性格を持つていることを示している」とし、⁽¹⁸⁾また華嚴高座の道場建立が『華嚴伝』の「成立の大きな要因であり」、⁽¹⁹⁾「師である智儼の伝記を書く力を与え、『華嚴経』の偉大さを称揚するために一気に」書き上げたと推論する。ここで吉津氏の言う「公の性格」についてはのちに検討する。

さらに右のことから、吉津氏は『華嚴伝』の執筆時期について、永昌元年（六八九）ごろから載初元年（六九〇）ごろにかけてまず書かれ、実叉難陀の『八十華嚴』訳出などそれ以降の記事があることなどから、最終的には法蔵示寂の先天元年（七一二）まで加筆が続いたとする。⁽²⁰⁾ただ、転読第八の項の解脱伝の中に「今上麟徳元年」（六六四）との文言があるため、⁽²¹⁾これを信じれば執筆は麟徳年間の「今上」すなわち高宗の在位中の弘道元年（六八三）以前に開始されていたことになる。⁽²²⁾

次に、『華嚴伝』の特徴について吉津氏は、右の講解第六を手掛かりに、典拠となった僧伝類よりも各僧らがつばら『華嚴経』を奉じたことを強調するよう法蔵が伝記を改変していると指摘。そして『華嚴伝』の特徴として、『華嚴経』信仰・研究の「専業と祥瑞」の強調を挙げる。⁽²³⁾また、諷誦、転読、書写なども視野に入れば「祥瑞」こそが『華嚴伝』を貫く基準であるとするが、法蔵はみずから講解が専業と自任していたとして、結果である

祥瑞や感応よりもこの点を重視していると述べる。²⁴さらに、本論でもちに検討するが、吉津氏は論釈第五に五台山と有縁の劉謙之『華嚴論』六〇〇巻、靈弁『華嚴論』一〇〇巻を出していることなどから、五台山（清涼山）と文殊信仰が強調されていると指摘する。²⁵

二、『華嚴經伝記』の俗人たちの事跡

ここまで先行研究を参照しながら『華嚴伝』の全体像を概観してきた。本節からは『華嚴伝』所載の俗人（在家信者）の事跡を追って、その特徴を考えてみたい。

まず、『華嚴伝』に登場する俗人を部門ごとに挙げれば次のとおりである。

- ・部類第一、隠顕第二、伝訳第三―なし
- ・支流第四―南斉司徒竟陵文宣王蕭子良²⁶
- ・論釈第五―闍官劉謙之
- ・講解第六―（廓神亮）²⁷
- ・諷誦第七―居士樊玄智、京師人姓王（失名）
- ・転読第八―居士高義成、（程暉和、白貴生大女華嚴、清信女）²⁸
- ・書写第九―魏安豊王延明・中山王熙、唐朝散大夫孫思邈、居士康阿祿山
- ・雑述第十一―竟陵文宣王

次に、これら俗人にまつわる伝記、逸話の中から、『華嚴伝』の特徴を浮き彫りにでき、また、法蔵の思いを窺う

ことのできる例をとりあげて考察してみたい。

二一、『華嚴經』と典型的な祥瑞

ここではまず、一般に僧伝や靈驗譚の類に多くみられるようないわば典型的な祥瑞の例から見て行こう。そうした例は俗人たちの多く登場する諷誦第七以降に多くみられる。そこで初めに諷誦第七の樊玄智を見てみよう。⁽²⁹⁾この伝記の出典だが、『続高僧伝』等に見えず、法藏とほぼ同時代の出来事であり、吉津宜英氏は法藏の見聞によるものとしている。⁽³⁰⁾

(居士樊玄智伝)

『華嚴傳』によれば、樊玄智は幼少より俗に異なるところがあり、十六歳にして家を出て京師城南(終南山)で「神僧杜順禪師」のもとで「諸々の勝行を習う」とあり、華嚴を誦誦して普賢行を修したという。『華嚴經』を暗誦できるようになると、誦すごとに口の中に舍利数百粒が現れ、それを人に分施した。やがて村を去って山中の石窟に入り二十数年。昼は『華嚴經』を誦し、夜は禪觀を修したが、誦經するといつも周囲の樹林から鳥獸が集まり「寂然として声なく以て音徳」を聴き、山犬や虎や猛獸はみな「馴伏」したという。ある時は悪人の集団に襲われ百仞の崖下に落とされたが傷一つ負わなかった。永淳元年(六八二)窟窟内が光り輝いているのを人が怪しんで見に行くに既に遷化していた。窟窟より遺骸を出すと光は薄れ、荼毘に付して塔を建てた。七十歳であったという。ここには舍利を感得したり、猛獸を馴伏したり、遷化に当たり窟窟内に光が満ちたりと、多くの僧伝、靈驗譚の類に見られる典型的な道具立て、逸話が見られる。杜順の弟子であれば時期はともかく法藏の師の智儼と同門となる

が、そのことは殊更クローズアップされていない。³¹ また、この伝記を見れば出家同様の修行者のようなイメージを受けるが、『華嚴伝』ではあくまでも「居士樊玄智」とする。

右のようにこの事跡の道具立ては特段異彩を放つものではないが、澄観は『大方広仏華嚴経疏』（以下、『華嚴経疏』）で伝通感応の一つとして「つねに舍利を（口に）含み」「神僧に会う」ことを挙げている。³² 舍利信仰は古くから中国にも見られるものだが、法蔵の時代に近くは隋の文帝が諸州に頒布したことが知られ、³³ 先述のようにやがて法蔵も長安四年（七〇四）奉迎使として法門寺の燦然と輝く仏舍利を洛陽へ迎えることになる。³⁴

一方、修禪者が遷化する際に異光や異香を発する例も『高僧伝』や『続高僧伝』を含め頻出するが、光明は盧舍那仏の放光を受けて諸菩薩が説法する『華嚴経』とも親和性の高いイメージだ。『華嚴伝』にも転読第八に出る居士高義成、書写第九に出る魏安豊王延明・中山王焮の伝に例がある。

（居士高義成伝）

『華嚴伝』によれば、高義成は寺で『華嚴経』を請い受けると自邸内の塔の中で転読（読経）した。すると日光が鏡を照らすが如き奇光が四壁を飾り、第二の遍光が塔を照らして遠近の者が感嘆したという。³⁵

なお、高義成の伝に続いて、伝訳第三に登場していた日照三蔵の逸話が入り、大乘を信じない小乗の徒が経帙を井戸に廃棄すると、井内から火のような光が見え、取り出して見ると『華嚴経』だったとの奇瑞が紹介されている。³⁶

（魏安豊王延明・中山王焮伝）

『魏書』卷二十によれば安豊王とは元延明で、同卷十九によれば中山王は元焮で、共に北魏の皇族の者という。

延明は群書の収集で、焔は好字と文才で知られた。『華嚴伝』によれば、二人は道場を建てて齋会や講經を催し、香汁と墨を混ぜて『華嚴經』百部を書写する一方、金字の『華嚴經』一部も写し、「五香の厨、四宝の函」に入れたところ、深夜に行道すると五色の「神光」が遍く堂宇を照らしたという。³⁷

以上、樊玄智、高義成、魏安豊王延明・中山王焔の事跡を見てきたが、樊玄智の光明は習禪者についてよく語られる習禪の功德力の逸話に過ぎないのかもしれないが、『華嚴伝』では諷誦第七に入っている以上、神僧杜順の弟子として『華嚴經』を誦誦した功德が舍利の感得、猛獸の馴伏、遷化に当たつての放光となつたと受け取るべきだろう。さらに高義成の誦經、北魏の二王の書写といった、より世俗的な行によつても光明の祥瑞を得られることが語られていることは、俗人であつても『華嚴經』の祥瑞に与ることができるとを示す例として、当時の読者には受け止められたのではないだろうか。これら三件の伝記はいずれも先行する僧伝や靈驗集などの典拠が明らかでなく、吉津氏は法蔵自身が見聞して採録したものと推定している（二王の典拠は不明だが、『高僧伝』『続高僧伝』などからの引用ではない）。³⁸これら光明にまつわる極めて単純な祥瑞譚をあえて採録した法蔵に右のようなねらいがあつたと見ることもできるだろう。

二二『華嚴經伝記』と五台山信仰
次に論釈第五に出る闍官劉謙之のエピソードを見てみよう。

（劉謙之と五台山の信仰者たち）

『華嚴伝』によれば、北斉の大和初年に文殊菩薩と見えることまみを願つて焼身供養した第三王子のお付きの宦官劉

謙士は、刑を受けたみずからの身体を嘆き、朝廷の許しを得て清涼山へ修行に入った。五穀を断つて水だけを飲み、『華嚴經』を讀誦して昼夜行道した。すると三週間の内にたちまち髪や頬ひげが生えて身体はすっかり元の男子に復した。そこで深く思索して『華嚴論』六百巻を著し、都に戻つて皇帝に奏聞し、以来『華嚴經』への信仰が極めて盛んになったといふ⁽³⁹⁾。

この闍官（宦官）劉謙之の事跡はすでに『統高僧伝』にも出てゐる。まず、讀誦篇第八には「代京闍官」が「入山修道」し、『華嚴經』を昼夜讀誦すると丈夫の姿に復したとあるだけで、劉謙之の名前も五台山の名称（『華嚴傳』に言う「清涼山」も出ていない⁽⁴⁰⁾）。ところが感通篇第六の五台山釈明隱伝に「齊帝第三子」の焼身塔に言及したあとで「劉謙之がその寺の中で七日間行道し、丈夫の姿に復した」ことと、今『華嚴論』六百巻中三百巻が五台山の諸寺に現存すると記している⁽⁴¹⁾。明らかに法蔵の記述の方が整理できており、また五台山を文殊菩薩の住处である清涼山の名前で記すなど、『華嚴經』と文殊菩薩、そして五台山の関連が明確になり、伝記として印象深い。こうした五台山（清涼山）の文殊信仰の強調は『華嚴傳』のひとつの意図になっており、後代の『古清涼伝』など後の五台山信仰の隆盛に影響したと、吉津宜英氏は指摘している⁽⁴²⁾。

『華嚴傳』には五台山のイメージが色濃い。劉謙之伝でも続いて『華嚴經』菩薩住处品を紹介し、文殊菩薩の居所が清涼山であり、五台山がそれであることを、五台山の地形を含めてさうとう事細かに説明している⁽⁴³⁾。そして次は『華嚴論』一〇〇巻を著した沙門釈靈弁の伝（『統高僧伝』など明らかな典拠がなく、靈驗集の類の主たる資料としては『華嚴傳』が初出⁽⁴⁴⁾）が来るのである。靈弁は五台山で『華嚴經』を頂戴して足の皮が破れるまで厳しい行道を修して、豁然と大悟したという人物である⁽⁴⁵⁾。さらに転説第八の釈解脱伝では、五台山の仏光山で常に『華嚴經』を讀経し、「仏光觀」の觀察行を修して再三にわたり文殊菩薩と見えた、といふ伝もある⁽⁴⁶⁾。実はこの解脱の伝

記の末尾に俗人である清信女の話が出てくる。

(清信女伝)

『華嚴伝』によると、清涼山の東南、恒岳の西に俗に大黒山と呼ばれる山があり、そこに清信女という盲目の在俗の仏法信仰者が山中で坐禅を修していた。彼女は六斎日ごとに香華珍味を用意して文殊菩薩を供養していた。ある時、空中に声がして「文殊菩薩は五台山の仏光山で教化している。あなたも行けば必ず悟道を得よう」と言う。そこで清信女は盲目の身を励まして、案内人もないままに險阻な山中を二百里余り踏破して、五台山へ行った。これを見た解脱は驚起したという。⁽⁴⁷⁾

ここまで見てくると、『華嚴伝』において五台山に関わる祥瑞譚がいかに厚く記されているかわかるだろう。まず居士である宦官の劉謙之と出家僧の靈弁が『華嚴経』を奉じて昼夜行道し、『華嚴論』を著すに至った祥瑞譚があり、一方で転読(読経)といういつそう身近な具体的な行を修した出家僧の解脱と在俗の清信女の祥瑞譚がある。こうした『華嚴伝』の五台山重視について、吉津宜英氏は「五台山は…北魏仏教の隆盛が従来の神仙の霊場を仏教と結びつけたのであって、決して法蔵がその信仰を中心としていたわけではないであろう。法蔵は祥瑞の具体例として劉謙之や靈弁や解脱たちの伝記をのせたと思われるが、これらが引用されて『古清涼伝』が成立し、不空三蔵や清涼澄観が出るに及んで五台山は中国全仏教の霊場となった」と述べている。⁽⁴⁸⁾

確かに『華嚴伝』の後代への影響は無視できないだろう。しかし、法蔵はなぜことさらに五台山という霊場を『華嚴伝』でフレームアップしたのだろうか。あるいは若き頃の太白山での修行経験から、山岳修行の霊験あらた

かな体験を身をもって知っていたのか。⁽⁴⁹⁾あるいは乏しいながら『続高僧伝』の記述に依ったのか。

一つ考えられるのが同じ道宣による『三宝感通録』である。これは『華嚴伝』より前に成っているが、採録されているのはほとんどが『法華経』をめぐる感應譚であり、『華嚴伝』の直接的な典拠になつた様子はないと吉津氏は指摘している。⁽⁵⁰⁾しかしこの書物には、闍官（劉謙之）の祥瑞譚が短く記されているほかに、二か所で五台山に関するかなり詳細な記述が見られる。一つは唐岱州五台山像変声現縁の項目で、五台山にある文殊菩薩像や漢の明帝の所造という道場などについて記し、さらに仏光山の解脱禪師と僧明禪師に触れる。⁽⁵²⁾さらにもう一か所は、岱州五台山太孚聖寺に関する記述で、古の神仙の宅地だが北魏孝文帝の遺跡であることなどに触れ、今度は解脱と僧明が神仙に出会つたことが数行の祥瑞譚として記されている。⁽⁵³⁾実はこの両か所で、龍朔元年（六六一）に西京会昌寺の会願が勅命によつて五台山に赴き、寺塔の修理をし、翌年にも修理に赴いていることが記されている。そしてこの会願の任務については法蔵も知っている。『華嚴伝』の解脱に続いて出る、解脱と共に五台山に遊んだ釈明曜の伝の最後に、勅を奉じて五台山に向かつた会願が百六歳の明曜に会つたと記している。この明曜については『続高僧』に拠ると思われるが、『三宝感通録』の僧明との異同は不詳である。しかし法蔵が二十歳の頃に勅命で行われた五台山の古刹や寺塔の修理である。長安や洛陽の人々の間にも、北魏以来おそらくは忘れられていた文殊菩薩の霊場に対する新たな興味関心が湧き上がつていたと想像することもあながち無理ではないだろう。五台山の修理について法蔵は直接知り得たこともあるだろうし、あるいは『華嚴伝』の典拠として重宝している『続高僧伝』の記述のほか、『三宝感通録』の詳しい地理的情報の記述などを参照した点もあるのではないだろうか。『華嚴伝』に色濃い五台山のイメージは、単に『華嚴経』の記述を典拠にした文殊菩薩の霊場を好都合な具体例として活用したに留まらず、同時代の生きた、息を吹き返しつつあつた霊場での出来事によつて『華嚴経』の功德力を生き生きと伝

えようとしたのではないかと、筆者は想像したいと思う。それは次に見る死者蘇生の祥瑞譚にも通じる、『華嚴伝』のある意味で「公の性格」を反映していると感じるからである。

二―三、地獄から救われた人たち

最後に、諷誦第七の京師人姓王（失名）と書写第九に出る居士康阿祿山を見てみたい。二人とも、地獄から生還した逸話である。どちらも文献的な典拠は不明だが、法蔵の同時代の出来事で、後者については法蔵自身が関わっている。『華嚴伝』の中でもすこぶるおもしろい祥瑞譚である。

（京師人姓王伝）

『華嚴伝』によれば文明元年（六八四）の王氏という人物の体験談だが、下の名前は不明だという（この点についてのはちに触れる）。戒も守らず善も行わずに病で死んだ王氏は二人（の獄卒）に引かれて地獄の門前にやってきた。するとそこに一人の僧がいて、地蔵菩薩だという。地蔵菩薩は王氏に「若人欲求知三世一切仏、応当如是観心造諸如来」という經典（『華嚴経』）からの短い偈を教え込む。そして閻羅王の前に引き出され「どんな功德を積んできたのか」と問われると、王氏は「ただこの偈を唱えているだけです」と答えて先の偈を暗誦した。すると王氏は無事放免されただけでなく、その誦誦する声が及んだ範圍の地獄で苦しむ人々がみな解脱を得た。王氏は死亡してから三日目に蘇り、僧たちに聞いたところ『華嚴経』の一節だと知った（仏昇夜摩天宮自在品第十五）。これは空観寺の僧定法師に王氏自身が語ったことである。⁽⁵⁴⁾

一方、もう一人の康阿祿山の話はやや込み入っている。『華嚴伝』によれば、調露二年（六八〇）に康阿祿山は

病で死んだが五日目に蘇った。本人の話によれば、誤って地獄へ送られ、三十五人の一団となって閻羅王の前へ出たが、新豊の役人と祿山ら十五人は戒を保っていたとして放免となった。だがそこに前年亡くなった東市の薬売りの阿容師がいるのを見つけた。生前七百人と一緒に鶏肉を煮て食ったため釜茹で地獄へ落ちていた。阿容師は祿山に「仁慈に篤い四男に言つて『華嚴經』一部を書写させてくれ」と依頼した。祿山はこの世に戻ると阿家に伝え、四男は法藏師に『華嚴經』を請い、人に依頼し書写させた。すると阿容師が親族の夢に現れて喜ぶ姿が見えた。写經が完了すると大徳に頼んで立派な供養の齋会を行った。祿山は、阿容師が七百人の鬼たちとやってきて、三宝に礼拝し懺悔受戒し、去っていくのを見た。罪業の報いと冥界をつぶさに目にした祿山は終南山に隱棲し、その最期は不明である。⁽⁵⁵⁾

いずれも『華嚴經』の説誦や書写の功德で地獄を免れる祥瑞譚だが、不明な点がある。まず王氏については澄観が『纂靈記』を典拠として名を明幹として⁽⁵⁶⁾いることだ。ところが胡幽貞の『感応伝』では廓神亮となつて⁽⁵⁷⁾いる。この人物は講解第六の智儼伝の後で、死して兜率天に昇り、ある菩薩から「なぜ『華嚴經』を受持しないのか」と問われ、講じる人がいないと答えると、「いるではないか」（つまり法藏）と反論されて蘇った、というまったく別の蘇生譚の主人公である。では『纂靈記』の王明幹が正しいかという⁽⁵⁸⁾と、写本によつて「失名」とするなど確定できないことを坂本幸男氏が指摘している。これはささいなことかもしれないが、法藏の同時代で、しかも王氏が定法師に語つたことを法藏が伝え聞いたと思われる記述であるはずなのに、信憑性にも疑問がないわけではない。さらに問題なのは、地藏菩薩が『華嚴經』の一節を伝授するというストーリーだ。澄観はこれを「一偈の功能、地獄を破る」として言及し、地藏菩薩が伝授した偈は俗に「破地獄偈」として知られる。⁽⁵⁹⁾現在の日本でも華嚴宗などで唱えるいわゆる如心偈の一部で、『華嚴經』のエッセンスを凝縮した偈であるから選択としては問題ないが、なぜ

地藏菩薩が如心偈なのか？ 地藏菩薩は『華嚴經』では入法界品に二か所出るのみで、しかも並み居る会衆の一人に過ぎない。⁽⁶⁰⁾

実は唐の吏部尚書の役人であった唐臨が永徽年間（六五〇—五五五）⁽⁶¹⁾に撰述したという靈驗集『冥報記』によく似た話がある。病で亡くなった役人の李山龍は数千人と共に地獄の庭で王の前にいて、「生前どんな福業をなしたか」と問われ、『法華經』を誦誦していると答え、高座に昇らされてその序品を暗誦した。すると元の庭に戻ってみるとまったく人影がない。誦經を聴いた衆囚もみな許されたという。⁽⁶²⁾話はまだ続くが、軍人の鄭師辨の話も簡単にしよう。病死した鄭は地獄の大門の前に百人余りの囚人と立たされていたが、もっぱら心に仏を念じているとたちまち一人の僧が現れ、「救つてあげましょう」と言つて門外へ連れ出し五戒を授けてくれ、蘇ることができた。⁽⁶³⁾前者は『法華經』の一節を誦するという点で王氏の話に似ているが、地藏菩薩に相当する役回りが出てこない。後者の話は五戒を持つことで地獄を脱するが、唐突に地獄の門前に現れた僧は地藏菩薩を思わせる。

この『冥報記』も『三宝感通錄』に似て、『法華經』に関する靈驗譚が多く、地獄からの救済譚もいくつかある。太山中で神に会い、地獄に堕ちた元の同行者の姿を見て、『法華經』の題目を写経しただけで地獄から転生できたという話もある。⁽⁶⁴⁾おそらく『冥報記』を見る限り、当時、地獄からの蘇生に関して主として『法華經』の靈驗譚が流布しており、（これは考察を他日に譲らざるを得ないが）一方では地藏菩薩の救済信仰も見られ、⁽⁶⁵⁾こうした状況の中で、『華嚴經』の信奉者たちもそれに類する逸話を創作したか、あるいは大胆な想像を仮にしてみれば、法蔵がアレンジした可能性もあるのではないだろうか。⁽⁶⁶⁾

なお、康阿祿山の逸話については、この康姓が法蔵と同じ康居系の人物であることを思わせる。つまり法蔵がみずからの人的ネットワークの中で『華嚴傳』の祥瑞譚を収集・採録していた可能性も考えられる。いずれにしろ、

法蔵は『法華経』や地藏菩薩に関連した地獄救済思想の隆盛といった周囲の社会・文化的状況に対応して、『華厳経』と本来あまり親和性のない地藏菩薩の靈驗譚や地獄からの救済譚という、華厳教学者の顔とはかけ離れたイメージの逸話を採録し、朝廷や僧団のみならず広く世間に『華厳経』信仰の功德を宣揚したのではないだろうか。

三、まとめ

以上、法蔵の『華厳伝』の俗人たちの伝記を中心に見てきた。そこには『華厳経』が持つイメージを豊かに盛り込んだ祥瑞譚あり、近年修復復興の動きのあった五台山という霊場信仰あり、そして地藏菩薩や地獄の閻羅王が登場する救済譚ありと、この『華厳伝』が当時の法蔵をとりまく社会的、文化的、宗教的環境をいろいろな形で反映していることと見る事ができる伝記が多いことがわかる。そして僧侶たちの伝記の中心があくまでも講解第六にあるのに対し、俗人たちならではの諷誦、転説、書写といった行法、信仰と密接に関わっているところにも、俗世間の信仰者たちへの法蔵の目配りと「公」的なメッセージを感じとることができる。

最後に、本論で言及しなかった俗人たちの伝記について簡単に触れて、その意義を考えてみたい。

（南斉司徒竟陵文宣王蕭子良）

法蔵の時代ではなく、南斉の仏教界を代表する人物で、支流第四では経唄の則の考案、龍華三会や三聚淨戒の授戒などが紹介され、雑述第十では『華厳経』を読誦する福祉を主催したことなどが語られる。いずれも市井の信仰者たちと縁の深い事跡であり、王族というエリートではあるが、居士の立場で人々の信仰生活に大きな役割を果たしていたことが窺える。⁽⁶⁷⁾『華厳経』の、朝廷とのパイプであったり、時の政権のイデオロギー的支配の基盤として

だけではない、市井における意義を体现しているかのような人物と言えよう。

(唐朝散大夫孫思邈)

孫思邈は『千金要方』などが『道藏』に入藏されている医薬に長じて「藥王」「孫真人」などと呼ばれる道教の隠士である。⁽⁶⁸⁾それが『華嚴伝』によると、道俗に勧めて『華嚴経』七百五十部を書写させ、皇帝には「大典」を読むべきだとして『華嚴経』を勧めた。皇帝が玄奘訳『大般若経』の方が大きいと反論すると、孫思邈は『般若経』は『華嚴経』の枝葉末節の教えを説くに過ぎないと答える。⁽⁶⁹⁾この伝記は道教の医薬の達人が『華嚴経』を信奉するという違和感を禁じ得ない。鎌田茂雄氏は『華嚴伝』を根拠に孫が第一に『華嚴経』を読んだとしているが、思想的には孫思邈の著作にみられる「心」の重視を華嚴思想の「唯心」に引きつけて解釈するなど、必ずしも確たるものではない。⁽⁷⁰⁾しかし今は『華嚴伝』を信じるとすれば、やはりこの伝記と逸話を法藏が採録したのは、ひとつには玄奘教学への対抗、そして道教徒をも信奉させる『華嚴経』のすばらしさを(ひょっとして道教徒へも含め)アピールする意図があったと見るのはそれほど不自然ではないだろう。『華嚴伝』の中でも異彩を放つこの伝記にも、時代の趨勢を意識した法藏のねらいがあるのではないだろうか。

ほかにも極貧の生活の中で十粒の穀物を供養し、やがて出家を果たして『華嚴経』を受持して暮らした白遺生の娘、華嚴など、⁽⁷¹⁾『華嚴伝』には生死や苦楽を乗り越えながら『華嚴経』の信仰に生きた多様な人々の——その多くは法藏の同時代人の——生き様が鮮やかに描かれている。特に俗人たちの伝記を見る時、それは単なる靈験の事例集といった性格を超え、仏教とその信奉者たちが置かれた時代的、社会的環境の多面性を反映し——また反映するよう選択・設計された(そして華嚴高座の道場建立を得々として語るように、おそらくは華嚴教学を宣布しようという法藏の思惑も多分に含んだ)——『華嚴経』をめぐる唐代の信仰世界の見取り図としても読むことができるの

ではないだろうか。資料的な制約により、充分な論証が難しいのは認めざるを得ないが、人間の絵巻である『華嚴伝』を生き生きと読み解いてみることも、法蔵のひとつの「読みかた」の試みと挑戦として一定の意義を有するのではないだろうか。

〔引用文献〕

- 華嚴経伝記（法蔵）——大正新脩大蔵経五一 ※略称 『華嚴伝』
大方広仏華嚴経疏（澄観）——同三五 ※略称 『華嚴経疏』
大方広仏華嚴経隨疏演義鈔（澄観）——同三六 ※略称 『演義鈔』
大唐大薦福寺故大徳康蔵法師之碑（閻朝隠）——同五〇 ※略称 『碑文』
唐大薦福寺故寺主翻経大徳法蔵和尚伝（崔致遠）——同右 ※略称 『法蔵和尚伝』
大方広仏華嚴経感応伝（惠英撰、胡幽貞纂）——同五一 ※略称 『華嚴経感応伝』
集神州三宝感通録（道宣）——同五二 ※略称 『三宝感通録』
冥報記（唐臨）——同五一
続高僧伝（道宣）——同五〇

〔著作〕

- 鎌田茂雄「一九六五」『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会）
木村清孝「一九九二」『中国華嚴思想史』（平楽寺書店）

坂本幸男「一九五六」『華嚴教学の研究』（平楽寺書店）

吉津宜英「一九九一」『華嚴一乘思想の研究』（大東出版社）

〔論文〕

小笠原宣秀「一九三九」『南齊仏教と蕭子良』（支那仏教史学三卷二号）

岸田知子「二〇〇五」『唐代の仏舎利信仰』（『弘法大師空海と唐代密教』法蔵館所収）

小島岱山「一九九二」『五台山系華嚴思想の特質と展開』（華嚴学研究三）

小林実玄「一九七六」『華嚴法蔵の事伝について』（南都佛教三六）

坂出祥伸「一九九二」『孫思邈と佛教』（中国古典研究三七）

中條道昭「一九七八」『華嚴経伝記研究（一）』（駒沢大学大学院仏教学研究会年報一二）

中條道昭「一九七九」『華嚴経伝記研究（二）』（同 一三）

藤谷昌紀「二〇〇七」『蕭子良の抄経・著作の性格について』（印佛研五六卷一号）

藤喜真澄「一九九七」『華嚴経伝記』の行方（『華嚴学論集』大蔵出版所収）

若槻俊秀「一九七六」『蕭子良の佛教信仰の性格』（『中国哲学史の展望と模索』創文社所収）

註

（１） 生没年は『碑文』（大正五〇、二八〇下）、『法蔵和尚伝』（同、二八一上、二八五中）

（２） 中條「一九七八」九三頁下

- (3) 吉津「一九九一」一六二頁
- (4) 本論では木村清孝氏の例に倣い、『華嚴經』にもとづき、それをよりどころとして形成されてきた思想一般を「華嚴思想」と名づけ、そのうちで、中国・朝鮮・日本の華嚴宗の人びとが作り上げた体系的な思想を「華嚴教学」と呼ぶ」ことにする。木村「一九九二」一一二頁
- (5) 吉津「前掲」一六八頁
- (6) 『華嚴伝』が法蔵の著作であることは木村「前掲」一二六頁、吉津「前掲」一五一頁などでも是認されているように、ほぼ問題ないが、少なくとも加筆を加えながら完成形に至ったことが窺え、法蔵の呼称が法蔵、賢首など一定しないなど疑問点も多い。吉津氏はそこに澄観や五台山関係者の影を読み取っており、吉津氏は明言されていないが、他人の手が入っている可能性を完全に排除してしまうことはできそうもない。本論でもこうした点は頭に入れつつ、少なくとも原則として法蔵の著作であるとの前提で論を進める。なお、後代の筆写時に手が加わっている可能性については小林「一九七六」四二頁下―四五頁下。
- (7) 坂本「一九五六」第一章第二節「慧苑の著作」(V)、二二―四五頁
- (8) 鎌田「一九六五」第一章附節「華嚴と道教の交流」、二八九―二九六頁
- (9) 藤善「一九九七」三一―三一二頁。なお、吉津氏も『法華伝記』『弘誓法華伝』『古清涼伝』など『華嚴伝』の影響の見られるものとの比較を行い、研究の必要を指摘している。吉津「前掲」一六二―一六五頁、一六八頁など。
- (10) 同右、三一五―三一六頁、三二〇頁、三二八頁
- (11) 中條「前掲」九四頁上
- (12) 『華嚴伝』(大正五一、一五六中)

(13) 中條「一九七九」五六頁上

(14) 吉津「前掲」第二章第四節、一五一—一七五頁。なお、この論考は吉津氏の「華嚴經伝記について」（駒沢大学仏教学部論集第九号、一九七八）を一部加筆修正したもの。

(15) 道宣は言うまでもなく『高僧伝』をモデルにしている、その十篇は訳経、義解、神異、習禪、明律、亡身、誦経、興福、経師、唱導。

(16) 『華嚴伝』（大正五一、一六四上）

(17) 『華嚴伝』に「大周聖神皇帝植道種於塵劫」「尽善尽美。暢十善化於無辺」、華嚴高座については「闡揚方広妙典：僧尼衆等数千余人、共設齋会」「聴講華嚴、觀辨智之縱横、觀龍象之蹴踏」などとある（大正五一、一六四上—中）。

(18) 吉津「前掲」一六六頁

(19) 同右、一五四頁

(20) 同、一五四—一五五頁

(21) 『華嚴伝』（大正五一、一六九下）

(22) 坂本「前掲」二三—二四頁

(23) 吉津「前掲」一五六—一五七頁。具体例は一七一頁の注(18)。

(24) 同右、一六八頁

(25) 同、一五六頁、一六七頁

(26) このほか支流の訳経者として沙門清信士支謙、清信士聶道真があり、特に聶道真は『華嚴伝』には出ていない父承遠も訳経に当たったとされるだけに興味深い（父子とも西晋の人だが生没年不詳、伝記が出ていないので本論で

は触れない。また、『歴代三宝紀』を著した隋学士費長房も挙がっているが同様の理由で触れない。

(27) 独立して立伝されていないが、智儼伝の事跡のあとで出る。大正五一、一六四上

(28) 前者の二人は普安伝の、清信女は解脱伝の逸話として出るもの。同、一六八上、中、一六九中

(29) 『華嚴伝』(大正五一、一六六下)

(30) 吉津「前掲」一六〇頁

(31) なお、吉津氏ここでは杜順も何ら特別な配慮がされておらず、杜順をいわゆる華嚴宗初祖とするような祖統意識を法蔵が持っていなかった証左としている。吉津「前掲」一五七頁

(32) 每含舍利適會神僧。(『華嚴経疏』大正三五、五二四上)

(33) 岸田「二〇〇五」二二七頁

(34) 乃手攀輿願顯示道俗。舍利於掌上騰光洞照遐迹。(『法蔵和尚伝』大正五〇、二八四上)

(35) 『華嚴伝』(大正五一、一七〇上)

(36) 同右

(37) 同(大正五一、一七〇下)

(38) 吉津「前掲」一六〇頁

(39) 『華嚴伝』(大正五一、一五六下) なお、北斉大和または太和の年号はなく、『古清涼伝』は「北斉初年」||天保元年(五五〇)とする(大正五一、一〇九四下)

(40) 代京闍官：奏乞入山修道。有勅許之。乃齎一部花嚴。昼夜説誦礼悔不息。：髭鬢尽生復丈夫相。(『統高僧伝』大正五〇、六八六中) なお、同じく単なる闍官がどこにも知れぬ山に入山修道して云々という記述は同じ道宣の『三寶感

通録』（大正五一、四二六中）にもある。

(41) 所将内侍劉謙之。於此寺中七日行道。祈請文殊。既遇聖者掩復丈夫。曉悟華嚴經義。乃造華嚴論六百卷。今五台諸寺收束猶有三百許卷。（『統高僧伝』、大正五〇、六六五中）これに続き、のちに触れる会昌寺会願への言及がある。

(42) 吉津「前掲」一五六頁

(43) 『華嚴伝』（大正五一、一五七上）なお、『華嚴経』菩薩住処品の該当箇所は大正九、五九〇上

(44) 吉津「前掲」一五九頁

(45) 『華嚴伝』（大正五一、一五七中—下）

(46) 同右、一六九上—中。なお、この靈弁と解脱を五台山の華嚴思想の代表者にとらえ、李通玄への流れを論じたものに、小島「一九九二」など一連の小島氏の論考がある。

(47) 『華嚴伝』（大正五一、一六九中）

(48) 吉津「前掲」一六七頁

(49) 遂辞親求法於太白山餌朮数年數閱方等（『法蔵和尚伝』、大正五〇、二八一上—中）

(50) 吉津「前掲」一六一頁

(51) 『三宝藏通録』（大正五一、四二七中）

(52) 同右、四二二下—四二三上

(53) 同、四二四下—四二五上。別に『統高僧伝』に解説と沙門曜の逸話がある（大正五〇、六〇三中—下）

(54) 『華嚴伝』（大正五一、一六七上）

(55) 同右、一七一下—一七二上

- (56) 『演義鈔』(大正三六、一一六中—下)
- (57) 『感応伝』(大正五一、一七五下)
- (58) 坂本「一九五六」三九—四〇頁
- (59) 『華嚴経疏』(大正三五、五二四中)、『演義鈔』(同三六、一一六中)
- (60) 『六十華嚴』(大正九、六七六上、七五一上)
- (61) 年代は鎌田茂雄編『中国仏教史辞典』(東京堂、一九七二)三八一頁下
- (62) 『冥報記』(大正五一、七九五下—七九六上)
- (63) 同右、七九五上—中
- (64) 同、七九一中
- (65) 一般に地獄信仰は隋唐より隆盛が見られ、一方で玄奘による『地蔵十輪経』の新訳や実叉難陀による『地蔵本願経』の訳出、三階教による信奉など地蔵信仰が見られた。これらを含め、『華嚴伝』に地蔵菩薩が(唐突に)登場する問題については、いずれ稿を改めて考えてみたい。
- (66) 吉津氏の指摘を先に見たとおり、法蔵は『華嚴経』専業でない僧らの伝記を改変して『華嚴伝』に取り入れている。
- (67) 蕭子良の時代的作用については小笠原「一九三九」、藤谷「二〇〇七」、若槻「一九七六」など。
- (68) 坂出「一九九二」一頁
- (69) 『華嚴伝』(大正五一、一七一中—下)
- (70) 鎌田「一九六五」二九五頁
- (71) 『華嚴伝』(大正五一、一六八中—下)

〔追記〕本稿脱稿後、吉津宜英博士の訃報に接しました。謹んで哀悼の意を捧げます。